Andrzej ZIELIŃSKI

JAK DZISIEJSZEMU CZŁOWIEKOWI MÓWIĆ O BOGU?*

Zapoznając się z formułowaną przez licznych autorów, wywodzących się z kręgu tzw. myśli chrześcijańskiej, oceną stopnia otwarcia współczesnej myśli filozoficznej na tradycyjną problematykę metafizyczną i teodycealną oraz przydatności proponowanego przezeń języka dla pełniejszego i bliższego umysłowości współczesnego człowieka wyrażania prawd o wzajemnych relacjach Boga, człowieka i świata, stajemy wobec wyraźnego zróżnicowania prezentowanych w tym względzie stanowisk. Zróżnicowanie to stanowi niewątpliwie wyraz zmian, jakie w ostatnich dziesięcioleciach (w sposób szczególny po Vaticanum II) dokonały się w otwierającej się na myśl współczesną teologii oraz inspirowanej Objawieniem filozofii. Jego przejawem są niejednokrotnie głęboko różniące się i skrajne interpretacje zarzucające całej współczesnej filozofii programowy „antychrystianizm", ateizację, przesycanie współczesnej kultury nihilizmem, sceptycyzmem, poznawczym i aksjologicznym relatywizmem, bądź też – przeciwnie – odmawiające jakiejkolwiek wartości wypracowanym już rozwiązaniom i obciążające winą za sekularyzację współczesnej kultury dotychczasową tradycję filozoficzną i teologiczną. Wydaje się, że ujęcia te grzeszą zbytnim schematyzmem, nie biorąc pod uwagę bardzo skomplikowanych – kulturowych, cywilizacyjnych i psychologicznych – przemian, jakim podlegały społeczeństwa europejskie na przestrzeni ostatnich kilku wieków. Uwzględnienie tego historycznego kontekstu pozwala na lepsze zrozumienie całej złożoności, w jakiej znalazła się współczesna kultura – w tym kultura filozoficzna – co wydaje się szczególnie istotne dla ponownego przemyślenia centralnej dla myśli chrześcijańskiej problematyki Boga, sposobów Jego poznawania oraz komunikowania uzyskanej tą drogą wiedzy.

Temu między innymi celowi wydaje się służyć redagowana przez ks. bp. prof. B. Bejzego seria wydawnicza „Studia z filozofii Boga", której kolejny, piąty już tom dotarł do naszych rąk dzięki staraniom Wydawnictwa Akademii Teologii Katolickiej (*O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, red. B. Bejze, Warszawa 1992). Główną część tego tomu stanowi owoc zorganizowanego w ATK pod patronatem Sekcji Filozoficznej Wykładowców Uczelni Katolickich[1] cyklu wykładów pod wspólnym tytułem „O filozoficznym poznaniu Boga dziś". Odbywające się raz w miesiącu w okresie od listopada 1991 r. do maja 1992 r. wykłady konstruowane były wokół zasadniczych pytań:

1. Jakie stanowisko w kwestii filozoficznego poznania Boga uznaję za słuszne?
2. Jak oceniam inne poglądy głoszone współcześnie w tej kwestii?

---

* *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, red. B. Bejze, Warszawa 1992.

[1] Działający przy Komisji Episkopatu do Spraw Nauki Katolickiej.

Do ich wygłoszenia zaproszono przedstawicieli niektórych środowisk i uczelni katolickich naszego kraju (M. Gogacz, S. Kowalczyk, B. Dembowski, S. Ziemiański, L. Wciórka, W. Skoczny, E. Zieliński). Pierwszą część omawianego tomu, zawierającą treść tych wystąpień, zamyka nie wygłoszony w ramach wspomnianego cyklu wykładów tekst ks. bp. prof. B. Bejzego dotyczący problemu punktu wyjścia teodycei w ujęciu F. Van Steenberghena. Część drugą – opatrzoną tytułem „Światopoglądowe drogi i bezdroża" – stanowi zbiór artykułów (wśród ich autorów są m.in. Gogacz, Kowalczyk, Nieznański) poruszających zagadnienie ateizmu w polskiej i europejskiej myśli filozoficznej oraz krytycznie analizujących zasadnicze elementy filozofii religii zawarte w pismach Leszka Kołakowskiego.

Obok obecnej w większości omawianych tekstów troski o zachowanie spójności i integralności tradycyjnych twierdzeń metafizycznych i epistemologicznych dotyczących istnienia i natury Boga oraz sposobów poznawczego ich ujęcia (wyraziło się to m.in. w zdecydowanym podkreślaniu realistycznego i bytowo pluralistycznego punktu wyjścia teodycei oraz w podjętej przez niektórych autorów analizie aktualności tzw. pięciu dróg św. Tomasza), stałym – choć pozostającym niejako na „drugim planie" – wątkiem pojawiającym się w toku referowanych wystąpień stał się p r o b l e m j ę z y k a, w jakim – przy uwzględnieniu specyficznej, umysłowej i duchowej kondycji współczesnego człowieka – należy prezentować tradycyjną problematykę z zakresu filozofii Boga. Mimo podkreślanej – przynajmniej w ramach tradycyjnych analiz tomistycznych – ścisłej metodologicznej odrębności odwołującego się do naturalnych władz poznawczych poznania filozoficznego oraz czerpiącej z nadprzyrodzonych źródeł Objawienia teologii, tworzący w kontekście myśli religijnej filozofowie mają pełną świadomość faktu, że dokonywane przez nich rozstrzygnięcia stają się istotnym elementem – czerpiącej z filozofii swe podstawowe kategorie – teologii, której ostateczne sformułowania decydują z kolei o kształcie – a tym samym skuteczności przekazu – podstawowych prawd wiary. Odpowiedzialności, jaka ciąży na chrześcijańskich myślicielach z uwagi na fakt tego rodzaju bezpośredniej zależności teologii i filozofii, towarzyszy również świadomość roli, jaką może i powinna odegrać inspirowana religijnie filozofia w przybliżaniu współczesnemu człowiekowi podstawowych prawd dotyczących istnienia i natury Boga. Sygnalizowany tu na kanwie omawianej lektury problem zdaje się zatem sprowadzać do pytania, które stać się ma tytułowym pytaniem organizowanej w 1994 roku przez Papieską Radę do Spraw Dialogu z Niewierzącymi międzynarodowej konferencji „Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu?"

Aby poszukiwania odpowiedzi na to pytanie zmierzały we właściwym kierunku, konieczna jest – przeprowadzona choćby w bardzo ogólnych zarysach – próba ukazania kulturowej i psychologicznej k o n d y c j i w s p ó ł c z e s n e g o c z ł o w i e k a żyjącego w obrębie wpływów tzw. kultury euroatlantyckiej. Aż do czasów nowożytnych jego wszelka – również techniczna – aktywność wpisana była w obręb przyrody, stanowiąc jedynie nieznaczne – związane z doraźnymi potrzebami życiowymi – modyfikacje najbliższego otoczenia, niewiele znaczące wobec ogromu, dostojeństwa, potęgi i odwiecznie niezmiennego porządku otaczającego świata. Ówczesny człowiek

stawał wobec przyrody jako czegoś nieskończenie go przerastającego, całkowicie niezależnego od jego woli, przenikniętego tysiącem wymykających się jego rozumieniu tajemnic. Zrodzona w ten sposób – przepojona rodzajem spontanicznego panteizmu – religijność łączyła się z mniej lub bardziej świadomym przekonaniem o swoistej jedności Boga i przyrody, doświadczeniem bezpośredniej obecności Jego rządów w rozgrywających się wokół – nieraz w sposób niezwykle dla człowieka dramatyczny – zjawiskach trzęsień ziemi, gwałtownych zmian pogody itp., które zyskiwały w ten sposób specyficzny, religijny charakter. Ówczesny człowiek doświadczał niemal empirycznie skutków Bożego gniewu, miłosierdzia i Opatrzności, posłusznie i z pokorą przyjmując wyrażające Jego wolę, przyjazne i chroniące bądź wrogie i niszczące zjawiska przyrody.

Czasy nowożytne przyniosły radykalną zmianę tej sytuacji. Powstanie matematycznego przyrodoznawstawa i burzące antyczno-średniowieczny obraz świata odkrycia rodzącej się nowoczesnej astronomii stopniowo, ale nieubłaganie poczęły odbierać otaczającej przyrodzie przywilej reprezentowania Bożej woli, wielkości i mocy. Do świadomości człowieka tego okresu coraz głębiej zaczyna przenikać przekonanie o przedmiotowym, rzeczowym charakterze otaczających go zjawisk przyrody, o pozorności wszelkich „teomorficznych" wyjaśnień ich zaistnienia i przebiegu. Przyroda wydaje się nie objawiać niczyjej woli, przestaje odgrywać rolę przezroczystego pośrednika w zbawczym dialogu Boga i człowieka. Staje się rzeczą, zbiorem przedmiotów powiązanych różnorodnymi relacjami, których stały i mierzalny charakter nie tylko pozwala żywić nadzieję na coraz skuteczniejszą poznawczą penetrację rzeczywistości, ale rodzi również coraz silniejsze i odważniejsze przeświadczenie o możliwości zapanowania nad nią, wykorzystania kryjących się w niej mocy oraz uchronienia się przed ich niszczącym działaniem. Towarzyszy temu wzrastająca świadomość podmiotowości i twórczej mocy samego człowieka, którego przestaje zadowalać bierna, kontemplatywno-estetyczna postawa wobec świata, który odkrywa w sobie wolę i zdolność do narzucenia mu własnych praw i wymagań. Doświadczeniu temu nadaje realny wymiar gwałtowny rozwój techniki, towarzyszący postępowi badań naukowych, oraz – jako jego konsekwencja – postępująca urbanizacja życia i coraz dalej idąca eksploatacja przyrody. Procesy te – wzajem się napędzające i wzmacniające – zaowocowały ostatecznie sytuacją, w której przyroda stała się ogromnym „kamieniołomem i placem budowy", „materiałem i warsztatem dla twórczych działań człowieka". „W którymkolwiek kierunku zwrócimy się w naszej przestrzeni życiowej, napotykamy najpierw rozległe strefy nie tej przyrody, którą zrobił Bóg, lecz tej, którą zrobiliśmy sami"[2]. Cena, jaką przyszło zapłacić współczesnemu człowiekowi za tę swoistą emancypację, odkrycie własnej tożsamości istoty wolnej i twórczej, odpowiedzialnej za siebie i „projektującej" swą przyszłość, okazała się ceną wysoką – ceną wciąż wzrastającego poczucia osamotnienia w świecie, który utracił swój sakralny wymiar, przestał komunikować obecność zagniewanego lub kochającego Ojca, stając się jedynie milczącą i głuchą „przegrodą" oddzielającą nas od wciąż tracącej swą realność i określoność Tajemnicy. „Świat stał się

---

[2] K. R a h n e r, *O możliwości wiary dzisiaj*, tłum. A. Morawska, Warszawa 1983, s. 45.

wielkością zamykającą się w sobie [...] Dlatego łatwo jest nie dosłyszeć głosu milczenia, sądzić, że nie można znaleźć Boga, gdyż im głębiej człowiek drąży badawczo świat, tym częściej się natyka na świat właśnie i tylko na świat"[3]. W tak zsekularyzowanym, „zhominizowanym" i odbóstwionym świecie człowiek – jeśli nie ucieka przed trudną prawdą swej egzystencji i jest jej w pełni świadomy – jak nigdy dotąd odczuwa całą wielkość, ale i trud oraz nędzę swego losu, który w najlepszym razie pozostaje zawsze „melancholią błądzenia wśród cieni i podobizn" (Newman), w najgorszym zaś – porażeniem „nieobecnością Boga w świecie, uczuciem, że boskość stała się nierzeczywista, zdetonowana milczeniem Boga, Jego zamknięciem się w swej nieprzystępności"[4]. Wydaje się, że to ostatnie, trudne doświadczenie, które Karl Rahner nazywa przejawem „ateizmu zatroskanego", jest udziałem wielu nam współczesnych, „ludzi cierpiących na problem Boga: którzy milczą, zamknięci w sobie, nieprzychylni otrąbionym z hałasem pewnościom"[5], mogącym być często jedynie przejawem „zwulgaryzowanej myśli i mowy chrześcijańskiej"[6].

W jaki sposób myśl chrześcijańska może starać się o d p o w i e d z i e ć na tak bolesne, przejmujące doświadczenie współczesności? Wydaje się, że nade wszystko winna sobie ona jaśniej uświadomić – związaną z wszelką argumentacją i dowodzeniem w dziedzinie teodycei – zasadniczą trudność, którą M. Neusch wiąże z kontekstem kulturowym i osobistą sytuacją filozofującego: „Jeżeli ateista nie przyjmuje dowodów – jakiekolwiek by były – to dlatego, że nie przynależą one wyłącznie do domeny logiki, a więc nie narzucają się z matematyczną oczywistością. Jeżeli wierzący się nimi zadowala, to dlatego, że – posiadając już wiarę – znajduje w nich metodę, która umacnia intelektualne podstawy wiary. Inaczej mówiąc, ważność dowodów zależy w dużej części od poprzedzającego je subiektywnego przekonania. [...] wszelki dowód zależy od kulturowego kontekstu, w jakim się zrodził oraz od osobistej sytuacji tego, który dowód otrzymuje"[7].

Wszelka zatem argumentacja wykazująca istnienie Boga i starająca się opisać Jego naturę musi uwzględniać fakt istnienia owych „subiektywnych przekonań" i „kulturowych kontekstów", które wyznaczają niejako pole intelektualnej wrażliwości jej adresata. Wydaje się, że opisane powyżej doświadczenie „odbóstwienia" otaczającej przyrody i związanej z nim nieobecności Boga doskonale mieści się w ontologiczno-kosmologicznej perspektywie tradycyjnej teodycei, w ramach której możliwa jest próba wykazania, iż w gruncie rzeczy doświadczenie to mówi jedynie, „że Bóg nie jest częścią składową obrazu świata", świat zaś „jako całość, wypowiadając się o sobie mówi o Bogu tylko milcząc, tylko poprzez niewypowiedzenie ostatniego słowa"[8]. Bóg nie stanowi przykładu jeszcze jednej kategorii bytu, nie jest przedmiotem istniejącym obok innych przedmiotów, przyczyną działającą obok innych przyczyn. Bóg jest tym, który – jak naucza św. Tomasz – dokonuje wszystkiego poprzez przyczyny, które nie

[3] Tamże, s. 67.

[4] Tamże, s. 68.

[5] Tamże, s. 70.

[6] Tamże, s. 68.

[7] M. N e u s c h, *U źródeł współczesnego ateizmu*, tłum. A. Turowiczowa, Paris 1980, s. 275.

[8] R a h n e r, dz. cyt., s. 67.

są z Nim tożsame. Doświadczenie Jego nieobecności nie jest zatem doświadczeniem Jego nieistnienia, ale „rośnięciem Boga w świadomości duchowej ludzkości"[9]. „Ateizm zatroskany" nie głosi zatem naprawdę śmierci Boga, lecz Jego niepojętą wielkość, bezimienność i radykalną transcendencję.

Aby jednak wyraźnie dostrzec rysujący się związek tego doświadczenia z najgłębiej pojętym doświadczeniem myśli chrześcijańskiej, konieczne jest – przy okazji wykładu podstawowych prawd tradycyjnej teodycei – uwzględnienie charakteru doświadczeń, jakie tkwią u źródeł stawianych przez współczesnego człowieka pytań. Są to często doświadczenia głęboko dramatyczne, naznaczone bólem i zwątpieniem, uwikłane w osobiste życiowe wybory i decyzje. Są to doświadczenia „odsuwania się Boga w niepochwytną dal, bladnięcia i rosnącej nieokreśloności wszelkiej refleksji o Bogu, «oddestylowania» Boga od świata i «pozbawienia Go kategorii»"[10]. Apodyktyczność formułowanych wniosków, suchy formalizm przeprowadzonych rozumowań, „nadmiar rozważań spekulatywno-teoretycznych, nieraz wręcz werbalizm" (jak pisze w recenzowanej książce S. Kowalczyk) tradycyjnych analiz wyraźnie zatem osłabia – jeśli nie niweczy – ich komunikatywność. O tym, że rozumna asercja lub negacja Boga jest aktem całej osoby – a zatem nie polega jedynie na rozumowym uznaniu materialnej i formalnej poprawności przeprowadzonego rozumowania, ale zakłada również pewien historyczny, kulturowy i psychologiczny kontekst, w ramach którego funkcjonuje dokonująca jej jednostka – winni szczególnie pamiętać (przynajmniej w fazie wykładu doktryny) ci autorzy, którzy – jak np. tomiści egzystencjalni – wbrew panującym współcześnie tendencjom starają się wykazać możliwość przeprowadzania czysto rozumowych argumentacji w dziedzinie filozofii Boga. Szerokie perspektywy wydaje się w tym względzie otwierać fakt, że „ludzie – bynajmniej nie tylko profesjonalni filozofowie – doznają często czegoś, co opisują jako zadziwienie faktem istnienia, lęk w obliczu «Nicości», poczucie nierealności świata czy też przeświadczenie, że cokolwiek jest nietrwałe, może być wyjaśnione tylko przez coś niezniszczalnego"[11].

Powyższe uwagi zdają się wskazywać pośrednio na zasadność postulatu „uzdrowienia doświadczenia" w ramach filozofii Boga (Smith) poprzez poszerzenie jego zakresu o sferę doświadczeń antropologicznych i aksjologicznych. Pozostaje to w zgodzie nie tylko z charakterystyczną dla ludzkiej osoby otwartością na świat wartości, ale i właściwą myśli nowożytnej i współczesnej koncentracją na problematyce człowieka. Kryzys języka metafizyki oraz kryzys doświadczenia i języka o Bogu każe współczesnemu człowiekowi poszukiwać innych niż doświadczenie kosmologiczne źródeł przeżywania Sacrum i Tajemnicy. Skoro nie dadzą się już one odnaleźć w otaczającej, „bezbożnej", zsekularyzowanej przyrodzie, skoro doświadczenia XX wieku usunęły je z ludzkich dziejów (fenomen totalitaryzmów i ich skutków), należy być może poszukiwać ich w przemieniającym spotkaniu z „Twarzą Innego", w doświadczeniu moralnej powinności i sumienia (Newman), w

[9] Tamże, s. 68.

[10] Tamże, s. 50.

[11] L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, Kraków 1988, s. 75.

pascalowskim przeżyciu kruchości, niepewności i jednoczesnej transcendencji własnego istnienia, w percepcji etycznej itp.[12] Bóg pojmowany w tych perspektywach jest nie tyle Pierwszym Poruszycielem, Pierwszą Przyczyną, Bytem Koniecznym czy Czystym Aktem, ile kochającą Osobą stanowiącą źródło prawdy, piękna, dobra, szczęścia i sensu ludzkiego życia. Zapoznawana i pomijana – w wyniku dominacji ontologiczno-kosmologicznego punktu widzenia – prawda o Bogu jako Osobie wymaga w tych perspektywach szczególnej uwagi i dowartościowania. Potrzebę tę wydają się dostrzegać niektórzy teolodzy i myśliciele chrześcijańscy, którzy – jak np. F. Varillon – przeciwstawiają się, jednostronnemu ich zdaniem i zniekształcającemu teologiczną prawdę o kochającym Bogu, traktowaniu Go w kategoriach wyłącznie intelektualnych. Podkreślanie osobowego wymiaru rzeczywistości Boga prowadzi Varillona – w pełni świadomego antropomorfizmu zawartego w tego rodzaju propozycji – m.in. do zakwestionowania klasycznej alternatywy, zgodnie z którą Bóg albo jest niedoskonały i cierpi, albo Bóg jest doskonały i nie cierpi, i uznania rzeczywistości Bożego cierpienia, współczucia i uczuć za podstawowy wymiar Jego osobowego bytu. Ewentualna akceptacja tak daleko idących twierdzeń przez tradycyjną teodyceę wydaje się jednak godzić w funkcjonujące w jej ramach przekonanie o wykluczającej wszelką zmianę doskonałości Bożego bytu; wymagałaby ona zatem bardzo zasadniczych modyfikacji jej fundamentalnych twierdzeń. W kierunku tym zdają się zmierzać podejmowane przez niektórych autorów (w Polsce np. przez J. Życińskiego) próby nawiązania do inspirowanej myślą A. N. Whiteheada i Ch. Hartshorne'a tzw. teologii procesu, w ramach której – obok wyraźnej tendencji do przywrócenia utraconej przez współczesną kulturę świadomości Bożej immanencji w przyrodzie – podkreśla się, w nawiązaniu do słów Whiteheada o Bogu jako „wielkim współtowarzyszu, który rozumie świat i razem z nim cierpi", element zmiany i stawania się jako przejaw odmiennie pojętej doskonałości Bożego bytu.

Uwzględnienie w ramach filozofii Boga perspektywy antropologicznej, akcentującej kruchość, niedoskonałość, ale i wyjątkowość ludzkiego istnienia transcendującego przyrodę poprzez samoświadomość i fenomen myśli (tzw. szósta droga Maritaina), wydaje się nawiązywać w pewnej mierze do ujęć ontologicznych, wypełniając formułowane w ich ramach tezy o przygodności bytu specyficzną treścią doświadczenia człowieka. Zyskuje ono w ten sposób – częściową przynajmniej – akceptację ze strony akcentujących doświadczenie kosmologiczne i wagę poznania zmysłowo-racjonalnego przedstawicieli tradycyjnej teodycei. Próby wzbogacenia doświadczenia, stanowiącego punkt wyjścia filozofii Boga, o odwołującą się do sfery emocjonalno-pożądawczej dziedzinę wartości spotykają się jednak ze stanowczym sprzeciwem tych ostatnich i zarzutem o irracjonalizm oraz subiektywizm. Wydaje się to – jak słusznie zauważa S. Kowalczyk – przejawem charakterystycznej dla nurtu filozofii tomistycznej tendencji do izolowania sfery poznawczo-inte-

[12] Nie oznacza to oczywiście, iż w ramach myśli chrześcijańskiej nie istnieją interesujące próby restytucji doświadczenia sakralnego wymiaru przyrody – por. twórczość Teilharda de Chardin oraz fenomen inspirowanej twórczością A.N. Whiteheada tzw. teologii procesu.

lektualnej człowieka od stanowiącej integralną część ludzkiej osoby dziedziny aktów woli, uczuć i emocji. Znamienne w tym względzie wydają się słowa D. von Hildebranda, według którego „u podłoża błędnych poglądów na właściwe życie uczuciowe kryje się zawsze swoisty antypersonalizm, który każde osobiste przeżycie uznaje za subiektywne w znaczeniu pejoratywnym"[13]. Analizy dokonane przez Brentano, Schelera i Bergsona wydają się jednak — zdaniem S. Kowalczyka — wskazywać na poznawczą funkcję przeżyć emocjonalnych oraz specyficzny charakter świata wartości wymykający się poznaniu pojęciowo-dyskursywnemu. Uznanie wagi poznania intuicyjno-emocjonalnego znacząco poszerza zasób „środków", dzięki którym współczesna refleksja o Bogu — odwołując się do istotnych dla współczesnego człowieka doświadczeń moralnych i estetycznych — zdolna będzie w sposób bardziej pełny i zrozumiały wyrażać bogactwo rzeczywistości Boga, wskazując jednocześnie na elementy Sacrum i Tajemnicy ukryte w milczeniu otaczającego nas świata.

Teksty zawarte w stanowiącym punkt wyjścia powyższych rozważań piątym tomie „Studiów z filozofii Boga" w różnym stopniu wydają się uwzględniać wyżej sformułowany postulat poszerzenia sfery doświadczenia stanowiącego podstawę filozoficznego poznania Boga. Większość z nich stanowi wyraz klasycznie rozumianej teodycei, obierającej za swój fundament egzystencjalną interpretację tomizmu (Gogacz, Ziemiański, Wciórka) oraz otwarty na konfrontację ze współczesną wiedzą przyrodniczą namysł nad tzw. pięcioma drogami św. Tomasza (Ziemiański, Dembowski). Na szczególną uwagę zasługuje treść cytowanego już wystąpienia S. Kowalczyka, który — nie kwestionując wartości doświadczenia kosmologicznego — uznał za słuszny postulat „uzdrowienia doświadczenia" w ramach teodycei poprzez poszerzenie go o perspektywę antropologiczno-aksjologiczną.

Od powyższych tekstów różni się wyraźnie treść wykładu W. Skocznego, prezentująca intelektualną biografię Alfreda N. Whiteheada oraz zasadnicze elementy zawartej w jego metafizyce filozofii Boga. Wypada wyrazić żal, że — z nie znanych piszącemu te słowa przyczyn — w dyskusji nie wzięli udziału inni autorzy, prezentujący odmienne niż tomistyczne stanowiska. W sposób szczególny widoczny jest brak właściwej reprezentacji środowiska krakowskiego (Tischner, Gadacz, Heller, Życiński, Stróżewski), co wywołuje wrażenie monologiczności prowadzonej dyskusji i jest — jak się wydaje — przejawem nieumiejętności prowadzenia dialogu, jaka od długiego już czasu trapi myśl chrześcijańską w Polsce. Przy ocenie sposobu redakcyjnego przygotowania omawianego tomu uwagę zwraca brak jakichkolwiek informacji biograficznych na temat autorów biorących udział w dyskusji.

---

[13] D. von H i l d e b r a n d, *Serce*, w: S. K o w a l c z y k, *Drogi ku Bogu*, Wrocław 1983, s. 45.